

# La crisi della legittimazione dello stato nazionale moderno: dalla fiducia nel discorso razionale alla tutela dell'incolumità personale

**Francesca Scamardella**

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)

12-11-2008

Al posto di norme che dovrebbero essere efficaci ma anche obbedienti a prospettive quali «sovranità popolare» (...), fa la sua comparsa la mano invisibile di processi socioplanetari che si presentano come spontaneamente autoregolantisi. <sup>1</sup>

## Abstract

«Insicurezza e incertezza nascono a loro volta da un senso di impotenza: singolarmente, a gruppi o collettivamente, sembriamo avere ormai perso il controllo delle questioni che riguardano le nostre comunità (...). A peggiorare ulteriormente la situazione ci mancano gli strumenti che potrebbero consentire alla nostra politica di ascendere al livello cui è già arrivato il potere (...)» <sup>2</sup>. Così scrive Bauman nel suo ultimo volume *Paura liquida*, ricostruendo la crisi dello Stato moderno che cede i suoi poteri a nuovi network economici, a nuovi organismi auto-legittimantisi, emblemi della globalizzazione, che non soggiacciono ai limiti regolativi statali. Così facendo lo Stato si svuota dei suoi poteri e delle sue competenze che si trasferiscono in una dimensione transnazionale, con la conseguenza che i processi legislativi non vengono realizzati nelle aule parlamentari, ma sono affidati a governi mutevoli e deboli, che l'economia sfugge ad ogni forma di controllo statale, e che le questioni sociali sono affrontate con strumenti poco efficienti e rimesse alla volontà di pochi. Tali trasformazioni si riflettono sulla legittimazione dello Stato stesso innanzi ai consociati, innescando nuovi meccanismi volti a ricercare nuove ragioni per giustificare l'esercizio del potere statale. Se infatti le democrazie moderne avevano fondato la loro sovranità sulla partecipazione dei cittadini al discorso democratico, ai processi di formazione delle regole nonché alla programmazione delle politiche sociali, insomma alla presenza del cittadino al dibattito politico attraverso formule associazionistiche, attualmente questa forma di legittimazione, basata su una partecipazione razionale, è in crisi, perché il potere e le competenze dello Stato stesso cui il cittadino partecipava sono in crisi. È la sfera pubblica, quella rete di mediazione tra il cittadino e lo Stato, ad essere in crisi: se i Parlamenti non riescono più ad esercitare il loro potere legislativo che è sempre più affidato al potere esecutivo è evidente che i cittadini non possono più contribuire a tale processo pretendendo che le questioni più impellenti trovino adeguato spazio nell'aula parlamentare sino ad essere recepite dalla norma prodotta dall'organo parlamentare. Ed ecco che innanzi a questa liquidità della sfera pubblica (per usare l'espressione baumaniana) lo Stato deve poter legittimare il proprio potere ricorrendo a nuovi espedienti: è l'attuale condizione dell'uomo a fornire nuove ragioni di legittimazione. È l'incertezza in cui l'individuo giace, determinata dalla precarietà, dall'insicurezza, dalla labilità delle relazioni inter-personali e dalla flessibilità di quelle sociali, a legittimare lo Stato. Non è più la partecipazione razionale attraverso la sfera pubblica ma la protezione dell'individuo da fantasmi (veri o falsi che siano) a legittimare l'esercizio del potere statale.

Sin dalla sua nascita, all'indomani della Pace di Westfalia (1648), lo "Stato" moderno è stato inteso in termini di esercizio di un potere legittimo entro confini territorialmente delimitati. Lo "Stato" moderno, cui ben si attaglia la definizione di novello Giano bifronte per la sua capacità di offrire protezione a chi vive entro i propri confini e, allo stesso tempo, di tenere lontano chi è all'esterno di questi confini, tutelandosi da ogni minaccia esterna; uno Staat che include un collettivo [Volkstaat], legato da tradizioni, cultura, storia, lingua e religione, ed esclude chi si pone, con o senza rivalità, all'esterno.

La tradizione filosofica moderna, a partire da Hobbes e Locke e poi ancora con Kant e Rousseau <sup>3</sup>, ha tentato di analizzare e giustificare il potere e l'esercizio dello stesso, seppure con le teorie del contratto sociale; un potere che non si risolve nell'uso cieco della forza e della violenza, ma che vuole legittimar(si) il proprio agire innanzi ad una collettività, proponendo modelli regolativi della vita democratica.

Si deve proprio a Max Weber <sup>4</sup> un'attenta analisi delle diverse forme di potere e la tripartizione finale in potere "tradizionale", "carismatico" e "legale-razionale" con l'elaborazione di una nuova legittimità razionale che lo Stato trae dall'amministrazione delle sue risorse, dai processi

di burocratizzazione che conferiscono efficienza e funzionalità all'amministrazione, dalla capacità di gestire i conflitti e le discordie interne, dal provvedere alle grosse infrastrutture nonché dalla determinazione di un quadro giuridico all'interno del quale si sviluppa l'economia e i rapporti sociali e lavorativi. Il potere legale acquisterebbe razionalità e, dunque, sarebbe legittimo per la credenza che l'autorità che esercita il potere ha qualità diverse da chi esercita un potere per tradizione o per carisma. Sono queste qualità intrinseche a richiamare l'attenzione di Weber, e a suscitare un interessante dibattito a proposito della legittimità del potere politico.

Pur riconoscendo il ruolo di Weber, soprattutto con riguardo al bisogno di razionalità e di legittimità del potere di cui egli si fece interprete, Habermas non condivide il formalismo weberiano depurato dalla morale, e non ritiene che le proprietà formali del potere possano da sole imprimere razionalità al potere legale. Un corpo governativo che ha ottenuto la maggioranza dei consensi di un elettorato deve poi attingere ad un nuovo consenso per trasformare il potere ottenuto in potere amministrativamente valido, oltretutto deve poter giustificare innanzi al parlamento ed innanzi alla società civile il suo operato, non essendo più sufficiente fare appello alla maggioranza di voti che ha riportato <sup>5</sup>. Partendo dal modello offerto da Rousseau e da Kant, Habermas costruisce un modello fondato sulla concezione procedurale del diritto, aggiungendo al carattere formale esterno della regola, una componente interna costituita da una «produzione argomentativa di ragioni valide» <sup>6</sup>, capace di conferire razionalità alla procedura di formazione della regola.

Lo Stato nazionale moderno che nasce dalla rivoluzione francese fonda l'essenza del suo potere in un limite democratico che, diversamente dal Leviatano di Hobbes, non va dal popolo al sovrano ma da chi è al vertice verso il basso. Lo Stato costituzionale moderno si concretizza in un diverso esercizio della sovranità che da 'principesca' diviene 'popolare' ed ove i diritti dei sudditi si trasformano in diritti dell'uomo e del cittadino.

Insomma, il 'paradosso' dello Staat nazionale moderno è che il potere che esercita, per essere effettivamente democratico, deve auto-limitarsi attraverso forme di partecipazione istituzionalizzata e proceduralizzata, per non degenerare in una mera autoreferenzialità <sup>7</sup>. Habermas pensa ad un nuovo Stato fondato su quattro presupposti: a) specificazione amministrativa-fiscale; b) sovranità territoriale; c) autodeterminazione di una nazionalità "culturalmente integrata" <sup>8</sup>; d) legittimazione del potere. Ed è proprio da quest'ultima caratteristica - capace di esprimere la legittimazione di «un ordinamento voluto dal popolo» attraverso «un libero processo di formazione dell'opinione e della volontà» - che emerge la cd. «modalità democratica» <sup>9</sup> dello Stato moderno.

C'è un fabbisogno democratico di legittimazione cui lo Stato deve rispondere quotidianamente e questa risposta proviene unicamente dalla partecipazione dei cittadini all'esercizio del potere, attraverso una politica dialogica e procedurale che dà «forza legittimante alla formazione istituzionalizzata dell'opinione e della volontà» <sup>10</sup>.

In Fatti e Norme <sup>11</sup> Habermas chiarisce meglio il significato ed il ruolo della sfera pubblica e della società civile, sottolineando come una politica deliberativa possa derivare unicamente dalla interazione della sfera pubblica basata sulla società civile con i processi parlamentari. La sfera pubblica non viene intesa come un'organizzazione, né come un'istituzione, né tanto meno come un sistema <sup>12</sup> (alla maniera luhmanniana), bensì come un luogo ove si realizza uno scambio di comunicazioni, una rete ove si accede semplicemente padroneggiando un linguaggio naturale, e dove le informazioni vengono filtrate per divenire «opinioni pubbliche relative a temi specifici» <sup>13</sup>. L'opinione pubblica che si forma nella sfera pubblica non deriva da una sommatoria di opinioni private, ma dal consenso che può focalizzarsi attorno ad un'opinione razionalmente (e, quindi, validamente) giustificata su un tema specifico. La sfera pubblica costituisce il tramite tra le sfere private ed il sistema politico; la distinzione tra sfera pubblica e sfere private è di tipo comunicativo giacché le sfere private sono tutelate dall'intimità e dalla privacy ma ciò non significa che le opinioni, le necessità e le intenzioni che si verificano nella sfera personale del singolo debbano restare private. Al contrario, la sfera pubblica consente la riformulazione di esigenze privatistiche su tematiche sociali, politiche ed economiche più urgenti e la ricezione di tali opinioni, attorno alle quali deve maturare quel consenso necessario a dar vita ad una politica deliberativa, fondata sulla partecipazione razionale collettiva. È l'intesa che si realizza nelle forme istituzionalizzate dei dibattiti parlamentari e attraverso "l'influenza" che si costruisce nella sfera pubblica a costituire il fulcro

della politica deliberativa habermassiana <sup>14</sup>. Laddove, infatti, l'accesso diretto ai processi parlamentari è impedito (o reso particolarmente difficile) da divergenze e differenze culturali, allora la partecipazione dovrà essere garantita attraverso le arene politiche e sociali, ovvero quelle forme associazionistiche che consentono la libera espressione e l'argomentazione delle proprie ragioni - nel rispetto delle condizioni fissate da Alexy <sup>15</sup> - che, per Habermas, costituiscono l'essenza della "società civile" moderna. È la rete associazionistica ad istituzionalizzare discorsi riguardanti gli interessi generali di una società e a prospettare la soluzione delle problematiche maggiori; è la società civile a conferire pubblicità agli individui al di fuori della loro sfera privata. È ovvio che la sfera pubblica è in qualche modo "arricchita" anche da mass-media, agenzie e da tutte le altre forme di tecnologia che la modernità ci mette a disposizione, ma è soprattutto la rete organizzativa che viene fuori dalla società civile a rappresentare il nucleo della sfera pubblica.

Sono i concetti di sfera pubblica e di società civile a richiamare la nostra attenzione nel discorso sulla legittimazione dello Stato e del suo potere. Già Fröbel, nell'Ottocento, sulla scia di quanto già affermato da Rousseau <sup>16</sup> aveva tentato di svelare e giustificare l'intrinseca natura del potere ricorrendo a procedure di formazione dell'opinione e della volontà. L'intesa con cui si forma un'opinione collettiva deve sostituire la violenza, affermava Fröbel, ed i principi costituzionali devono assicurare libertà e diritti fondamentali. Non c'è più però il sovrano di Rousseau, ma il pubblico che partecipa alla produzione delle norme e ad una corretta applicazione delle stesse e l'applicazione dei diritti fondamentali non crea alcun contrasto con la sovranità popolare, giacché "essi si identificano con le condizioni costitutive di un'auto-limitantesi prassi di formazione pubblicamente discorsiva della volontà" <sup>17</sup>.

Il discorso diviene il medium tra volontà generale e la formazione della volontà della maggioranza rappresentativa del popolo; l'esercizio discorsivo costituisce il giusto medium tra volontà e ragione.

A ben vedere, questo delicato equilibrio tra dimensione pubblica e dimensione privata che legittima il potere e garantisce l'accesso razionale ai processi di formazione della volontà pubblica e, finalmente, un razionale esercizio della democrazia, non è una prerogativa del mondo moderno, ma ha la sua origine nelle esperienze del mondo antico e, specificamente, in quella del mondo greco, con la polis, ed in quella del mondo romano, con la res publica.

L'uomo, per dirla in maniera aristotelica, non è soltanto un *zoon politikon* bensì anche un *zoon logon echon* ("un essere vivente capace di discorso"). La grandezza dei Greci e dei Romani può ravvisarsi nell'aver compreso che l'individuo si sviluppa in una dimensione pubblica (della polis o della res publica) ove può svolgere i suoi affari attraverso il discorso (*lexis*) e l'azione (*praxis*) <sup>18</sup>. Partecipare alla vita politica significava decidere con la parola e con la persuasione in luogo della violenza. Il mondo antico oppone l'ordine fondato sulla decisione comune presa nella sfera pubblica alla necessità, tipica dell'esperienza pre-politica e della vita domestica. Mentre quest'ultima, infatti, si caratterizza per le necessità cui l'uomo e la donna devono far fronte (il nutrimento, il mettere al mondo i figli) e, dunque, per il controllo delle necessità, affidato al *pater familias*, nella sfera pubblica vi è libertà derivante dal discorso e dall'azione.

La polis si caratterizzava dunque per un'assenza di libertà ed uguaglianza nella vita domestica che, diversamente, potevano essere conquistati solo nella sfera pubblica, ove nessuno era soggetto al dominio di un altro <sup>19</sup> ed ove i "pari" potevano discorrere ed agire. Pronunciare grandi discorsi significa agire pacificamente e politicamente, giacché la violenza e la sopraffazione sono mute.

Il mondo antico ha sempre tenuto ben presente, ed, anzi, ha demarcato con convinzione la linea tra sfera pubblica e sfera privata, tra il politico ed il privato, arrivando a definire fuori dal mondo comune ciò che è proprio. D'altronde l'etimologia del termine privato (*privacy*) richiama il significato di privazione in contrapposizione a ciò che invece è pubblico e comune. L'intensificazione di questa vita privata nel corso dei secoli ha, da un lato, accresciuto l'esperienza emotiva del singolo, il sentimento soggettivo e l'intimità, ma, da un altro lato, ha messo in crisi la certezza di una realtà comune che può provenire unicamente da una sperimentazione discorsiva e partecipativa. «La sfera pubblica», scriveva la Arendt, «in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda. Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è, o almeno non è

principalmente, il numero di persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione (...)» <sup>20</sup>. Vivere nella sfera pubblica significa cum-dividere la realtà, comunicarsi reciprocamente ciò che si sperimenta e si vive; il discorso e l'azione rivelano l'inserimento dell'uomo nel mondo umano, il cominciamento della natura umana, l'unicità di ogni individuo <sup>21</sup>. La sfera pubblica, tenuta distante dalla dimensione privata, diviene nel mondo antico il luogo ideale per partecipare attivamente alla vita politica, è il legame <sup>22</sup> che unisce attraverso il discorso e l'azione. Questa dimensione perde la sua connotazione discorsiva con l'avvento dell'esperienza cristiana che introduce la carità come mezzo di condivisione e di reciprocità. È la carità (agape), l'amore cristiano per l'altro a sostituire il discorso e l'azione come carattere fondativo della persona e come elemento caratterizzante l'individuo tra i suoi simili.

L'esperienza successiva spostò l'attenzione sulla proprietà privata (ancora una volta privacy) in luogo del bene comune che aveva il suo fulcro nell'individuo e in ciò che egli poteva avere o perdere. Se originariamente il concetto di proprietà presentava una connotazione pubblica e, come insegnava Bodin, i governanti che possedevano il potere avevano il compito di tutelare i governati che possedevano la proprietà, giacché la comunità di governo esisteva essenzialmente per la ricchezza comune, con l'avvento della modernità l'accento viene posto sulle necessità e sui beni personali e, dunque, anche la proprietà perde la sua connotazione pubblica, per assumerne una squisitamente privatistica <sup>23</sup>.

L'avvento dell'epoca moderna logora quella sfera pubblica che nel mondo antico aveva costituito il substrato della vita politica, l'essenza della vita in comune e altera un equilibrio faticosamente costruito a favore della dimensione privata. L'attenzione viene spostata sul singolo individuo, "proprietario" di un patrimonio genetico, di un suum che per Grozio comprende le caratteristiche essenziali dell'uomo che contribuiscono a costituire la sua identità di homo e che in Locke diviene definitivamente un se perché giunge a ricomprendere anche la proprietà privata del singolo che diviene intoccabile anche per il sovrano <sup>24</sup>. In altri termini, con la fine del Medioevo e con l'avvento dell'Umanesimo prima e delle teorie giusrazionaliste poi, c'è una maggiore attenzione all'individuo come singolo e non come membro di una comunità (anche discorsiva) e tale inversione provoca uno sbilanciamento nel rapporto tra sfera pubblica e sfera privata, a favore di quest'ultima. Questo aspetto sembra accentuarsi con l'avvento della società di massa contemporanea, ove il discorso e l'agire non sembrano poter più costituire un in-between tra gli individui; non sembrano, in altri termini, poter riunire gli individui.

È uno dei paradossi dell'età contemporanea: la sfera pubblica, quel tavolo che unisce i partecipanti consentendo loro di interagire e che attraverso il discorso legittimava la sovranità statale si è lasciata pervadere da un sentimento di paura per l'ignoto e per l'incerto ed al potere statale non è più richiesto di soddisfare quella condizione minima di democratica formazione della volontà pubblica attraverso la partecipazione discorsiva e procedurale, bensì la tutela dell'individuo da una paura serpeggiante per l'ignoto, per la labilità delle cose in una dimensione spazio-temporale ormai collassata. È la capacità dello Stato moderno di offrire protezione e tutela agli individui ormai preda di questi sentimenti a legittimare il potere statale, perché ciò che unisce non è più la volontà dei pari di partecipare attraverso i grandi discorsi da cui si genera l'azione, ma è un nuovo sentimento negativo, impercettibile ai più, nascosto dalle nuove tecnologie, dalle nuove telecomunicazioni, da un'economia di massa e dal sogno del villaggio globale.

Quali i fattori che hanno determinato questa liquidità della sfera pubblica? Innanzitutto una trasformazione del potere politico ed una sua de-legittimazione in seguito alle esperienze totalitarie del '900 che ha generato la consapevolezza che non solo il sistema politico non è immune da certe deviazioni, ma che, anzi, porta in se il germe del dispotismo e della prevaricazione <sup>25</sup>. In secondo luogo le nuove teorie liberali che hanno svincolato il mercato dal sistema politico, ritenendo che la libertà del mercato sia la regola più razionale e democratica, e che hanno avuto sviluppi impressionanti a causa della globalizzazione, secondo quanto lucidamente descritto da Richard Rorty:

Il fatto centrale della globalizzazione è che la condizione economica dei cittadini di uno Stato-nazione è ormai fuori del controllo delle leggi di quello Stato [...]. Siamo ormai di fronte a una overclass, una sovraclasse globale che prende tutte le principali decisioni economiche e

si rende del tutto indipendente dalle legislature e a maggior ragione dalla volontà degli elettori di qualsiasi paese [...] 26 .

È come se lo Stato si frammentasse e cedesse pezzi della sua sovranità, in termini di aspirazioni ed ambizioni, programmi e politiche, a politiche globali che, tuttavia non vengono espresse in maniera coerente da organismi (rectius: organizzazioni internazionali) riconosciuti, ma sono affidate ad una piccola elite dei nuovi ricchi che detiene il sapere scientifico e i nuovi processi dell'informatizzazione. Allo Stato politico ottocentesco, figlio della rivoluzione francese, capace di perseguire ideali di razionalità attraverso i suoi organi e la sua burocrazia e, soprattutto, capace di esercitare democraticamente la sua sovranità attraverso forme di partecipazione popolare, si sostituisce lo "Stato dell'incolumità personale" 27 che trova una legittimazione alternativa in una formula diversa da quella della partecipazione democratica habermasiana. Il consenso di una cittadinanza onesta (ma spaventata) viene ricercato non più nella promessa di una partecipazione collettiva e di norme che sono il prodotto di un processo democratico allargato, bensì «nella promessa dello Stato di proteggere i suoi cittadini dai pericoli per l'incolumità personale (...), dallo spettro di un futuro incerto» 28 . D'altronde, anche gli strumenti legislativi utilizzati dai moderni Stati denotano il degrado politico che gli stessi stanno vivendo e che, irrimediabilmente, si riverbera sulla questione della legittimazione politica. L'incapacità di una programmazione seria e durevole nel tempo, l'impossibilità di controllare e di proteggere i consociati dal dominio capriccioso dei mercati, il ricorso a strumenti di delegificazione che svuotano completamente i parlamenti nazionali dei loro poteri, trasferendo il potere legislativo in capo a governi il cui unico obiettivo è restare al potere e pubblicizzare il proprio operato ricorrendo a pacchetti di emergenza, a manovre poco lungimiranti e troppo spesso incoerenti o prive di una sistematicità e di una programmazione nel lungo periodo. Sono queste le caratteristiche dello Stato moderno che investono anche i processi di partecipazione democratica, annullati da politiche dal formato last minute affidate a governi deboli che inciampino quotidianamente in polemiche demagogiche e faziose.

Si assiste ad un gioco perverso che coinvolge le categorie della sicurezza e del pericolo, utilizzate dai moderni Stati per acutizzare la paura dell'incerto 29 , per rinforzare il senso di inquietudine. La fiducia non viene più costruita garantendo forme di partecipazione democratica, attraverso modalità associazionistiche che mirano a "deliberare" sulle questioni sociali più urgenti utilizzando la tecnica dell'argomento migliore. La fiducia nello Stato viene costruita inspessendo i fantasmi all'orizzonte; fantasmi che, per caso o per un tragico paradosso, il progresso stesso ha creato ma che non ora sa (o non vuole!) sconfiggere.

In questo panorama di degrado socio-politico, la sfera pubblica proveniente dalla società civile e dalle forme di associazionismo e di organizzazione autocostituentesi si ritrae, schiacciata da nuovinetwork, sovrastata dal collasso spazio-temporale che la globalizzazione ci impone e che annulla la fisicità dei luoghi e la percezione del tempo.

È difatti innegabile che i processi di disaggregazione territoriale e di espansionismo, iniziati già con il fenomeno del nomadismo e delle migrazioni, si sono acutizzati con la globalizzazione che ha favorito questo spostamento di politiche, attività sociali ed economiche verso una nuova dimensione transnazionale, collocata in uno spazio geografico non meglio identificato, a metà tra il territorio statale e lo spazio internazionale. Sotto il nuovo motto "think globally, act locally!" 30 , dietro i miraggi del villaggio globale, si è perduta la dimensione spaziale dell'agorà, del luogo comune ove condividere democraticamente le problematiche sociali attraverso la partecipazione democratica. Alla sfera pubblica dei grandi discorsi e dell'agire, si è sostituito un luogo di condivisione simbolica e virtuale dove le persone, pur non conoscendosi tra loro, danno vita ad una comunità di condivisione. Questi nuovi luoghi rivelano «la forma dei nuovi spazi collettivi di una società che ha profondamente mutato le sue categorie spaziali e sta passando dai luoghi tradizionali – territori delimitati, confinati – agli iperluoghi immateriali che ridisegnano le mappe del presente» 31 . I non-luoghi sono diventati i nuovi luoghi pubblici fondati su modalità e forme inedite di appartenenza e di aggregazione; un'aggregazione, tuttavia, che si presenta come una evidente "compensazione simbolica al malessere attuale della democrazia" 32 . È la nuova utopia della partecipazione e dell'uguaglianza che in realtà nasconde il tentativo di comprensione di una realtà sempre più mutevole, di un presente ispirato a criteri e canoni di flessibilità ed insicurezza e di un futuro nebuloso e non svelabile. È il tentativo di trovare una propria collocazione all'interno del villaggio globale, per sfuggire agli slogan del "Do it!" 33 che il mondo globale impone, ma, soprattutto, è la nuova metafora di una



società che dietro il consumismo e la vita frenetica cela una paura «libera, fluttuante, priva di un indirizzo o di una causa chiari» <sup>34</sup> ; è la paura dell'incertezza e di un nemico che si intravede ovunque e continuamente ma che non mostra mai chiaramente il suo volto.

Non sembra potersi definire sfera pubblica questo nuovo luogo, giacché pur potendosi condividere con gli altri costumi, usi, sentimenti ed esperienze, manca la possibilità di realizzare un filtro tra questi iperluoghi e chi detiene ed esercita il potere politico. Anzi, queste nuove forme di condivisione appaiono più come un tentativo per sfuggire alla realtà, aggrappandosi ad una comunità virtuale che offre la possibilità di esprimersi, piuttosto che come un medium tra la società civile ed il potere. Insomma, condividendo esperienze attraverso un linguaggio comune non si riesce ad accedere alle sfere superiori le quali non recepiscono gli argomenti migliori o il consenso raccolto attorno ad una problematica affrontata. E dunque schiacciata la sfera pubblica e spezzato quel sottile legame con coloro che esercitano il potere, non resta che legittimare questo nuovo potere offrendo protezione agli individui da paure ed inquietudini che gli stessi Stati stanno moltiplicando in maniera esponenziale, proiettando l'uomo da una dimensione pubblica di condivisione in una di solitudine ed incertezza.

[1] J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*. Studi di teoria politica, (a cura di) Leonardo Ceppa, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 139.

[2] Z. Bauman, *Paura liquida*, trad. it. (a cura di) Marco Cupellaro, Roma-Bari, Editori Laterza, 2008, p. 160.

[3] Per le teorie del contrattualismo si veda G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto - vol. II. L'età moderna*, (a cura di) Carla Faralli, Roma-Bari, Laterza, 2003.

[4] M. Weber, *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1968, vol. I.

[5] Sul punto si veda anche il recente volume di Ronald Dworkin ove il filosofo americano critica le "democrazie maggioritarie" moderne che ritengono di poter governare legittimamente unicamente per la maggioranza dei voti riportati alle elezioni e non avvertono più il bisogno di dover giustificare il potere che esercitano anche quando gli atti amministrativi e/o legislativi finali si traducono in norme discriminatorie o in violazione dei diritti umani. Cfr. R. Dworkin, *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico*, Milano, Feltrinelli, 2007.

[6] J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, (a cura di) L. Ceppa, Torino, Einaudi, 2007, p. 17, nonché R. Alexy, *Teoria dell'argomentazione giuridica. La teoria del discorso razionale come teoria della motivazione giuridica*, Milano, Giuffrè (collana Giuristi stranieri di oggi), 1998.

[7] A tal proposito Habermas non condivide il modello sistemico offerto da Luhmann basato su una rappresentazione della società in termini di sistemi, sotto-sistemi ed ambiente esterno. Segnatamente i sistemi (tra cui il diritto e l'economia) tentano di sopravvivere alla complessità dell'ambiente esterno, aumentando la propria complessità interna e mantenendo intatte quelle aspettative che sono state deluse proprio a causa della superiorità dell'ambiente esterno. Ciò che Habermas non condivide è la chiusura dei sistemi, cognitivamente aperti, ma operativamente [e normativamente] chiusi, ovvero l'autopoiesi di un sistema, capace con le informazioni assunte di autoprodursi e riprodursi continuamente, connettendo le proprie componenti e senza alcun contatto con l'esterno. Sul punto, si veda N. Luhmann, *Sociologia del diritto*, Bari, Laterza, 1977.

[8] J. Habermas, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, tr. it. (a cura di) Leonardo Ceppa, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 36.

[9] *Ibidem*, p. 37.

[10] J. Habermas, *L'inclusione dell'altro (...)*, cit., p. 242.

[11] J. Habermas, *Fatti e Norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, ed. it. (a cura di) Leonardo Ceppa, Edizioni Guerini e Associati, Milano, 1996.

[12] Diversamente dal sistema di Luhmann che resta chiuso esternamente, la sfera pubblica intesa da Habermas è esternamente aperta, permeabile e mobile.

[13] J. Habermas, *Fatti e Norme (...)*, cit., p. 427.

[14] Sul punto si veda anche A. Abignente, *Legittimazione, discorso, diritto. Il proceduralismo di Jürgen Habermas*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2003.

- [15] R. Alexy, Teoria dell'argomentazione giuridica (...) cit., in J. Habermas, Fatti e norme cit., p. 274.
- [16] J.J. Rousseau, Opere, ed. it. (a cura di) Paolo Rossi, Firenze, Sansoni, 1972, p. 305.
- [17] J. Fröbel, System der sozialen Politik, parte II, Mannheim, 1847, in Habermas, J., Morale, Diritto, Politica, op. cit., p. 85 e sgg.
- [18] Esempi dei grandi discorsi e dell'agire sono Antigone ed Achille. La stessa Arendt (Vita activa, op. cit. pag. 246 cfr. note al secondo capitolo) ripropone gli ultimi versi dell'Antigone (1350-54): «Ma i grandi discorsi, che rispondono ai colpi di quelli [gli dei] dalle spalle potenti, insegnavano a capire, nei vecchi tempi». Non da meno è Achille, ricordato per le sue grandi gesta e per i suoi discorsi. In tal senso il passo dell'Iliade, 9, 443, ove Fenice così parla «[Tuo padre] mi ha incaricato di insegnarti sia a esprimerti con le parole sia ad agire con i fatti», riferendosi, evidentemente, all'educazione nell'agora, luogo dei grandi discorsi ma anche dell'agire (sul punto, cfr. Arendt H., Vita activa, cit., note al secondo capitolo).
- [19] Ovviamente il concetto di "uguaglianza" nel mondo antico è molto diverso da quello del mondo moderno. Uguaglianza significava "essere uguali" tra i pari, ovvero accedere ad una categoria di "uguali" che si distinguevano dai "disuguali" che pure costituivano la maggioranza della società. Sul punto, vedi H, Arendt, Vita Activa. La condizione umana, XIV Milano, Bompiani, 2008, nonché F.M. De Sanctis, Tra antico e moderno. Individuo, uguaglianza, comunità, Roma, Bulzoni, 2004.
- [20] H. Arendt, Vita Activa. La condizione umana, XIV ed. Milano, Bompiani, 2008, p. 39.
- [21] Agire, scrive Hannah Arendt, deriva dal greco archein che significa "incominciare" ed è stato tradotto in latino con la parola agere che, a sua volta, significa mettere in movimento qualcosa (p. 129).
- [22] Sempre la Arendt evoca un'immagine figurativa molto pregnante per descrivere la natura della sfera pubblica, immaginandola come un tavolo attorno al quale sono seduti individui che partecipano ad una seduta spiritica. Se improvvisamente togliamo il tavolo, sostiene la Arendt, gli individui che stanno seduti uno di fronte all'altro non possono più dialogare, perché non hanno più un mezzo per stabilire un contatto reciproco.
- [23] Locke stesso affermava che «senza la proprietà il comune non è di alcuna utilità». In J. Locke, The second Treatise on civil government, New York, Prometheus Books, 1986.
- [24] F. Viola, G. Zaccaria, Le ragioni del diritto, Bologna, Il Mulino, 2003 ove gli autori ben chiariscono il passaggio dal Medioevo all'epoca moderna. Grozio, giusrazionalista ma ancora figlio del Medioevo, difende la proprietà privata che l'individuo ha su se stesso, il dominio che l'io ha sui "propri" beni: la vita, il corpo, la libertà. Locke, invece, dà una nuova definizione di proprietà privata, snaturandola, per così dire, dalla sua dimensione naturale e ricostruendola non nel rapporto tra l'io ed il proprio patrimonio genetico, ma tra l'individuo ed i beni materiali, la cui inviolabilità deve essere difesa anche contro il sovrano.
- [25] Sul punto si veda A. Giddens, Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo, Bologna, Il Mulino, 2003.
- [26] R. Rorty, Love and Money, in Id., Philosophy and Social Hope, Penguin, London, 1999, p. 233.
- [27] Z. Bauman, Paura liquida cit., p. 184 e sgg.
- [28] Ibidem
- [29] È un dato sociologico che i governi basano la loro campagna elettorale sulle questioni della sicurezza (law and order). I governi, scrive ad esempio Bauman, «flettono i bicipiti in dichiarazioni di guerra contro la criminalità e più in generale contro tutto ciò che «turba l'ordine pubblico»». In Z. Bauman., Paura liquida cit., pag. 180. Sul punto si veda anche R. Surette, Media, Crime and Criminal Justice, Pacific Grove, Brooks/Cole, 1992, pag. 43.
- [30] U. Beck, What is Globalization?, Cambridge (UK), Polity Press, 2001.
- [31] Da La Repubblica, «Villaggio blog, vista sul mondo: le nuove forme di dialogo», articolo di Marino Niola del 29 luglio 2008, consultabile alla pagina web: [http://www.repubblica.it/2007/02/sezioni/scienza\\_e\\_tecnologia/blogmania/villaggio-blog/villaggio-blog.html](http://www.repubblica.it/2007/02/sezioni/scienza_e_tecnologia/blogmania/villaggio-blog/villaggio-blog.html)
- [32] Ibidem.
- [33] Espressione presa in prestito da quella più famosa "Just do it!" coniata dalla Nike come campagna di sponsorizzazione dei propri prodotti.
- [34] Z. Bauman, Paura liquida, op. cit..